

RENEZÁNSZ VÁLASZOK A GYŰLÖLETRE FICINO ÉS MACHIAVELLI

SIMON JÓZSEF

Marsilio Ficino egy 1477. január 27-ére datált levelében arra figyelmezteti a 16 évesen kardinálissá kinevezett Raffaello Riarió-t, hogy „*semmi sem veszélyesebb a fejedelemre nézve annál, mint ha sokan megvetik, gyűlölik, avagy szerfelett irigyek rá*”¹. Ficino nagyon is tisztában lehetett azzal, hogy az ifjú kardinális gyorsan felfelé ívelő politikai karrierjét a pápai udvar politikájának más világi dinasztikus érdekekkel való összefonódásának köszönheti, amely érdekszövetség – akkor még titokban, később nyíltan is – a Mediciek firenzei politikai hatalma ellen irányult. Azon Mediciek ellen, akiknek bankrendszere és bőkezű támogatása nélkül sem a quattrocento firenzei köztársasága, sem Ficino életműve nyilvánvalóan nem tölthette volna be a korban az európai politika és kultúra egyértelmű vezető szerepét.

Ugorjunk négy évtizedet az időben – a Mediciek tündöklése és bukása, Savonarola hatalmi kísérlete és egy csupán vergődő köztársaság évtizedei után –, amikor is a firenzei köztársaság szürke eminenciása (tegyük hozzá: a külpolitika és a védelmi ügyek épp leköszönt titkára), azaz Niccolò Machiavelli *A fejedelem* 16. fejezetében szinte szó szerint ugyanazt tanácsolja a hatalomba visszatérő Lorenzo de' Medicinek, amit Ficinónál olvashattunk: „*Mindazon dolgok között pedig, melyektől a fejedelemnek óvakodnia kell, a megvetés és a gyűlölet a legveszedelmesebb [...]*”².

A gondolat maga persze első látásra közhelyes, hisz magától értetődőnek tűnik, hogy az uralkodó számára veszélyes, ha megvetés és gyűlölet tárgya. Ráadásul azon túl, hogy e gondolatot közhelyesnek minősítjük, még literális forrását is könnyen megadhatjuk: Ficino és Machiavelli számára a közös kiindulópontot az Arisztotelész által a *Politika* 5. könyvének 10. fejezetében megfogalmazottak nyújthatták:

¹ Marsilio Ficino: *Veritas de institutione principis ad Raphaelem Riarium Cardinalem* (levél Raffaello Riarióhoz, Firenze 1477. január 27), In. Uő.: *Opera*, Basel 1561, vol. 1, 769: „Nihil periculosius est in principe, quam si quamplurimi eum contemnant: uel oderint uel nimis inuideant. Contemptus quidem scientia, gravitate, integritate uitatur. Odium uero, innocentia & humanitate lenitur. inuidia denique munificentia, liberalitate, [...] magnificentiaque sedatur.”

² Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*, ford. Lutter Éva, Budapest, 2001. 83.

„Főleg két ok van, amiért leginkább szembeszállnak a türannisszal: a *gyűlölet* és a *megvetés*. Ezek egyike, a gyűlölet mindig megvan türannosszal szemben; de a megvetés és lekicsinylés is sokféleképp vezethet romlásukra.”³

Előadásomban amellet kívánok érvelni, hogy e probléma nem közhelyes, az ezzel kapcsolatban a két filozófusnál megfogalmazottak nem Arisztotelész pusztán textuális követésén alapulnak. Azt szeretném röviden felvázolni, hogy Ficino és Machiavelli az általuk közös módon felvetett problémára milyen eltérő válaszokat adnak, és hogy a fejedelemre irányuló gyűlölet megszüntetésének témája hogyan feltételezi mégis a firenzei klasszikus republikanizmus kontextusát.

FICINO

Ha a gyűlölet ficinói felfogásáról akarunk szólni, akkor mindenképpen azzal az ízig-vérig platonikus gondolattal kezdenünk, hogy a gyűlölet-szeretet emóciópárjai nem elsősorban a lélektan és az etika partikuláris tudományának tárgyai, hanem jóval tágabb érvényű metafizikai elvek. Ennek érzékeltetésére a szeretet-gyűlölet kifejezések helyett néhol konkordia-diszkordia kifejezéseit fogom használni.

A világ metafizikai felépítését Ficino a régi platónikus elméletnek megfelelően egy hármis rétegzettségű struktúrában modellezi. A legmagasabb metafizikai princípium az Egy, a minden létezést meghaladó pusztá formai momentum, a világ metafizikájának egyáltalában vett feltétele. Az önelégséges Egy egyszerű belső kényszere folytán időtlen önreflexiót hajt végre: így áll fenn a Sok még időtlen világa: az önazonos és egymástól különböző egyes ideák léterülete. Az ideákkal együtt fellép episztemológiai szubjektumuk is: a logosz-értelem, ami nem más, mint az ezen ideákra való vonatkozás, és ezen ideák léte sem más, mint a logosz általi megismertség szerinti létezés. Az időnek alávetett világban az ontológiai szempontból deficités dolgok állnak szemben az őket megismerő lélekkel. A dolgok az ideákból részesülnek azáltal, hogy a lélek megismeri őket, vagyis azáltal, hogy a lélek az ideákra vonatkoztatja őket. Az időnek alávetett dolgok részesülnek az ideákból, amely részesülés, vagyis legelemibb lételvük kizárólag azon alapul, hogy a lélek az ideákra vonatkoztatja őket.

Episztemológiai szempontból a világ e metafizikai struktúrája teszi lehetővé a léleknek Istenhez, azaz a létezés birodalmához képest transzcendens Egyhez történő felemelkedését. Amikor a lélek a változandó dolgokra tekint, akkor megegyező, konkordans sajátosságaik alapján vonatkoztatja őket az

³ Arisztotelész: *Politika* 1312b19–21, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1969. 277.

ideákra és fejt ki saját értelmes jellegét. A Logosz az ideákban fellelhető azonosság és konkordancia megismerésével emelkedik fel a létezésen túli Egy-hez. Ha a megismerés tehát a lélek fokozatos aszcenzusa az értelmén keresztül az Egy végső metafizikai instanciájához, akkor a szeretet nem más, mint az azonos felismerése és lételve különbözőben, a sokban. A szeretet szikrája meggyűlik a lélekben: a szeretet, mint az idealitásból való részesültség elve fényként ragyogja be a világot.

Egy ilyen platonista világban eleve fel sem léphet a gyűlölet a lélek oldaláról. Ha az emberi lélekben megfogannhatna a gyűlölet, az azt jelentené, hogy a lélek a dolgokban a diszkordanciát, a nem-azonost ismerné meg, vagyis úgy ismerne meg, hogy közben nem vonatkoztatja a dolgokat az ideákra. Egy ilyen megismerés azonban lehetetlen, hiszen az, ami a dolgokban nem-azonos, nem vonatkoztatható egy ideára. Ami viszont nem vonatkoztatható a megismerés által egy ideára, az nem is létezik, hiszen épp azáltal létezne, hogy a lélek a megismerés által egy ideára vonatkoztatja azt. Ha nem létezik, akkor nem is lehet megismerni, hiszen megismerni csak azt lehet, ami a megismerés által részesülni fog az ideában. A gyűlölet nem integrálható a léleknek a Logoszhoz, majd Istenhez történő aszcenzusába.

Amikor a fent idézett levélben Ficino mégis arról ír, hogy nincs veszedelmesebb a fejedelem számára, mint a rá irányuló gyűlölet, megvetés és irigység, akkor maga mögött hagyja a platonista filozófia nyújtotta kereteket. A platonista kontextusból való kilépés kizárólag levelezésében érhető tetten, amennyiben itt alkalmazkodnia kellett a firenzei nagypolgárság arisztotelianus politikai nyelvezetéhez. Ficino számára a firenzei republikanizmus arisztotelianus politikai szótára csak nagy nehézségekkel egyeztethető össze neoplatonista filozófiájával. Jóllehet Lorenzo Medicit leveleiben állandóan a *magnanime* kifejezéssel szólítja meg, azaz az arisztotelészi μεγαλοψυξι⁴ messzemenően közösségi erényével ruházza fel, mégis Ficino filozófiája számára idegen az egyéni ökonómiai érdek, a privát erény és a köztársaság politikai prosperálásának azon összhangja, amely annyira jellemzi a reneszánsz arisztotelizmus optimizmusát. Ezen arisztotelianus humanizmus azt tanította, hogy a *magnanimus*, azaz a nemesen becsvágyó polgár a nem megfelelő társadalmi elismertséget visszautasíthatja és mint érdemeivel aránytalant megvetheti. A *negativitás* – gyűlölet, megvetés, harag, szerencsejavak – bevonása az etika elméletébe elengedhetetlen feltétele egy szekuláris köztársaság önfenntartásának. Ficino munkájának (a platonista tradíció kulcsszövegeinek latin nyelvre történő átültetése és saját filozófiai munkássága) feltételeit kétségtelenül egy arisztotelianus nagypolgár biztosítja azáltal, hogy

⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, 1123a34–1125a34, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1942. 180–193.

rendelkezésére bocsátja a Firenzén, azaz a *ciuitas* határain nem csak térbeli értelemben kívül fekvő villáját. Az is kétségtelen azonban, hogy Ficino szemében tévednek a firenzei polgárok, amikor úgy vélik, hogy az alapvető csereviszonyokon túl bizonyos szekuláris erények gyakorlása a források helyes társadalmi elosztását biztosíthatja egy dinamikus és innovatív politikai közösség keretein belül. Nem: az erény önelégséges tudás és az arisztotelianus gondolattal szemben nem szorul szerencsejavakra: a politikai vezető a kizárólag az idealításra tekintő kontemplatív filozófus. Ennek ellenére Ficino fenti levelében a megvetésre és a gyűlöletre adandó válaszokat az arisztotelianus erények által biztosított magatartásminták mentén körvonalazza: az ellenszerek között a *nemes lelkű adakozás*⁵ (liberalitas – εὐλευθεριᾶ), az *áldozatkészség*⁶ (magnificentia – μεγαλοπρεπεία) és a *komolyság* (gravitas) erényeit sorolja fel – ez utóbbi a *Nikomakhoszi Etika* „névtelen erényei”-nek egyike, a fennhézás (ostentatio – ἀλαζονεία) és a gúnyos szerénység (ironia – εἰρωνυεία) középerénye⁷: a cicerói *gravitas* terminust a szekuláris republikanizmus legfontosabb 15. század eleji iniciátora, Leonardo Bruni azonosítja az Arisztotelésznél még anonym erénnyel.⁸

Ennek megfelelően Ficinónál nem egy, hanem két etikát rekonstruálhatunk.⁹ A platonista Ficino nem csak hogy nem javasolt volna arisztotelianus erényeket a fejedelemre irányuló gyűlölet megszüntetésének céljából, hanem fel sem vetette volna a problémát. A fenti kijelentést – miszerint nincs veszélyesebb a fejedelem számára, mint a rá irányuló megvetés és gyűlölet – ugyanis platonista módon a következőképpen kellett volna megfogalmazni: *nincs veszélyesebb a fejedelem számára, mint ha a fejedelem nem filozófus*. Ha a fejedelem filozófus, akkor már eleve kizárt, hogy gyűlölet irányuljon rá. Tehát nem pusztán arról van szó, hogy a lélek aszcenzusában metafizikailag lehetetlen a lélek gyűlöletként megvalósuló diszpozíciója – másként: hogy a felemelkedett lélek phaidroszi fogata harmónikusan mozdul együtt az istennel a mitikus időben. Hanem arról is, hogy a lélek aszcenzusa és az abból következő gyakorlat sem válhat gyűlölet tárgyává. A tapasztalat talán azt mutatja, hogy a világban a jókra általában gyűlölet irányul, azonban e tapasztalati hivatkozás nincs egy fajsúlyban a világ metafizikai struktúrájára való hivatkozással. Metafizikailag lehetetlen a jókra irányuló gyűlölet, egyfelől

⁵ Uo. 1119b19–1122a16, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1942. 158–173.

⁶ Uo. 1122a17–1123a33, ford. Szabó Miklós, Budapest. 1942. 172–181.

⁷ Uo. 1125a35–b25, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1942. 193–195.

⁸ Vö. Leonardo Bruni Aretino: *Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg., erläutert von Hans Baron, Leipzig-Berlin, 1928. 34.

⁹ Vö. Ficino: *De virtutibus moralibus*, in: *Svpplementvm Ficinianum [...] ex [...] manvscriptis edidit [...] Pavlvvs Oscarivs Kristeller*, Firenze 1937–1940. vol. 2, 1–6.

mert e tapasztalati hivatkozás nem a gyűlöletet, hanem a semmit vagy a káoszt tárja elénk, másfelől, ha meg is engedjük, hogy gyűlöletnek nevezzük ezt a nem-létezőt, annak tárgya akkor sem lehet a jó, mert a jó csak a szeretet tárgya lehet.

Ficino másik etikája a szélesebb politikai nyilvánosság szféráját szem előtt tartó levelezésében lép elénk. Itt elgondolható és lehetséges, hogy az arisztotelianus erényekre gyűlölet irányuljon, azonban az ezen erény-rend csúcsát képező *nemes lelkű adakozás*-ra (liberalitas – εὐλευθερία) és az *áldozatkészség*-re (magnificentia – μεγαλοπρέπεια) itt sem vonatkozhat gyűlölet. Jellemző módon ezek tárgyalása ismét platonikus lesz, amennyiben a *nemes lelkű adakozás* és az *áldozatkészség* az isteni erények árnyképei és „hac sola eum verissime imitatur”¹⁰, azaz csakis ezekkel utánozzuk legigazabb módon Istent. Ezen platonista háttér alapján ajánlja tehát Ficino az *nemes lelkű adakozás* és az *áldozatkészség* arisztotelianus erényeit a fejedelem ellen megnyilvánuló gyűlölettel szemben.

MACHIAVELLI

Machiavelli filozófiájának jól ismert kategóriái a *fortuna*, a *necessità* és a *virtú*. A *fejedelem* című mű tétje végsősoron nem más, mint hogy azt, ami a *fortuna* fogalma alatt politikailag variábilisként (esetleges, jelentéskéltől, irracionális) szubszumálódik, azt feloldjuk egyfelől abba, ami bár politikailag nem befolyásolható, mégis számítható és kalkulálható, azaz a *necessità*-ba, és abba, amit a politikai *virtú* uralni képes. Az ember képes saját céljait belevinni a történelembe azáltal, hogy képes a történeti eseményfolyam belső törvényszerűségeit átlátni. Azonban egyáltalában a történelem törvényszerűsége, mégpedig világ-immanens törvényszerűsége az, ami az ember számára lehetővé teszi, hogy részlegesen kivonja magát sorsa alól. Csak akkor nyilvánul meg a *virtú*, ha pontosan átlátjuk a *necessità*-történetdetermináló princípiumát: a történelem metafizikája elvész a *fortuna* kontingens tengerében, ha a történelemről, mint soha nem látott ideális-transzcendens kauzális és finális összefüggések rendszeréről álmodozunk. Egy ilyen álmodozás nem más, mint az ember dekadens természetének megnyilvánulása, a quattrocento republikánus-arisztotelianus polgárainak vissza-arisztokratizálása és vissza-feudalizálása¹¹ egy esztétizáló platonizmus kontemplatív konzervativizmusának jegyében.

¹⁰ Ficino: *Liberalitatis laus, eleemosynae laus* (levél Lorenzo de' Medicihez, Firenze 1474. április 12), in: Opera, Basel 1561. vol. 1, 561.

¹¹ Vö. Herfried Münkler: *Machiavelli – Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main 2004. 318.

A virtú_ történetfilozófiai princípiuma tehát nem más, mint a politikai aktivitás, a politikai innováció legmagasabbrendű és egyúttal egyetlen lehetősége. Ha azonban a virtú a csakis *necessita* által determinált konkrét szituációra adott reflexió, akkor hogyan lehetséges egyáltalán a fennálló meghaladása, mi adja a virtú_ innovatív dinamikáját? Ha bármely előre adott objektív értékrendszer deduktív alkalmazásához folyamodik a politikai cselekvő, abban a pillanatban dekadenciába sülyed és átadja magát a fortuna uralmának. Nos, Machiavelli szerint annak történetmetafizikai feltétele, hogy lehetséges az *innováció* a politikai invariabilitás, a *necessità* keretein belül, nem más, mint hogy a történelem és a konkrét politikai cselekvésszituáció gyökeresen *retorikai* jellegű. A innováció tulajdonképpen politikai lehetőségek *topikájának* felvázolása, azaz retorikai *invenció* politikája.¹² A normativitás nem valamely előre adott apriori objektív értékrenden alapul, mégis felfedhető, mint a determinált történet valamely példája, *exempluma*. A dekadens értékobjektivitás ellen irányuló ideológiakritika eredménye nem a szolid-szubsztanciális realitás leplezetlen víziója, hanem a retorikai érvelés.¹³ A történelemtől függetlenül adott értékrendek ily módon új szerephez jutnak, mint a retorikai érvelés által az alkalomnak megfelelően instrumentalizálható, a politikai technika szolgálatába állítható eszközök.

Az imitáció elve azonban jóval radikálisabb, mint a Machiavellit megelőző vagy a vele kortárs humanisták által képviselt politika-elméletek imitációelvei. Ha minden a konkrét szituációtól eloldott értékobjektivitást száműzünk a konkrét szituációra adandó válasz normatív oldalán az imitálandó maga is mindig mint imitáló lép fel. Miközben a normativitás csak mint imitálandó léphet fel a cselekvésszituációban, addig Machiavelli azon belátása, hogy ennek ellenére „*ügysem lehet teljesen a mások példáját követni*”¹⁴, nem az *aemulatio* Quintillianus által megfogalmazott retorikai követelményén alapul, hiszen ez még feltételezné a múltbeli exemplum és annak jelenbeli alkalmazásának teleologikus homgenitását. Pontosan azért nem lehetséges a tökéletes imitáció, mert maga az exemplum is imitáció, és az imitált idealitás már eleve feloldódik a történelem szukcesszív lefolyásába.

Az uralkodó ellen irányuló gyűlöletet és megvetést Machiavelli az állam önfenntartására vonatkozó legfőbb veszélyforrásokként tünteti fel. A gyűlölet visszaszorítását és megszüntetését tehát az állam önfenntartásának mindenél magasabb imperatívusza, és nem valamely előre adott értékrend írja elő, amelynek megfelelően a gyűlölet összeegyeztethetetlen az erénnyel és amely-

¹² Vö. Victoria Kahn: *Machiavellian Rhetoric – from the Counter-Reformation to Milton*, Princeton 1994. 13–60.

¹³ Vö. Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Prudence*, Wisconsin 1987. 22–25, 63–91.

¹⁴ Machiavelli: *A fejedelem*, ford. Lutter Éva, Budapest, 2001. 28.

nek teoretikus szempontjai alapján a gyűlöletet ki kell zárunk az etikából. Az uralkodó elleni gyűlölet azt a veszélyt hordozza magában, hogy az állam alámerül a fortuna irracionális tengerében. A gyűlölet megszüntetésének érdekében tehát racionalizálnunk, kalkulálnunk kell a gyűlöletet, majd a megfelelő alkalom eljöttén a virtú-t gyakorolva választ kell adnunk rá. Machiavelli ezen a ponton sem hivatkozik valamely erényre, amely gyakorlása megszüntetné az uralkodó ellen irányuló gyűlöletet és megvetést, hanem a gyűlölettel telt összeesküvő jellemének rétorikai toposzrendszerét vázolja fel, amelynek figyelembevételével a gyűlölet kiküszöbölhető: „*az összeesküvő mellett csupán a félelem, aggodalom, a büntetés rettegése van*”¹⁵. Nem arról van szó, hogy a fentiek miatt az összeesküvőben megfogannó gyűlölet ontológiai rossz, hanem arról, hogy a fejedelemnek ezen jellemvonásokra apellálva kell manipulatív eszközeit kidolgoznia annak érdekében, hogy a rá irányuló gyűlöletet kiiktassa. Amikor Machiavelli másfelől arról ír, hogy „*a fejedelem oldalán áll a birodalom fönnsége, a törvény, a szövetségesek és az állam védelme, és mindez oltalmazza*”¹⁶, akkor sem arról van szó, hogy elég, ha az uralkodó továbbra is törvényes és birodalma fenséges, s ennek következtében az összeesküvőben automatikusan megszűnik a gyűlölet. Az egymással szemben álló erények és a lélek egymással szemben álló affektusai nem rendelhetőek egymáshoz a konkrét politikai cselekvés nélkül. A fejedelemnek nem elsősorban törvényesnek azaz végső soron jónak kell lennie, hanem kiviteleznie kell a gyűlöletre adott választ. Mindez azt is jelenti, hogy a fejedelemnek nem *lennie* kell törvényesnek és jónak, hanem *látszania* kell annak, hisz ez lesz a rá irányuló gyűlölet megszüntetésének eszköze. Hogy ezzel szemben minek és milyennek kell lennie a fejedelemnek, az egy másik kérdés, és erre Machiavelli azt válaszolná, hogy a virtú-val rendelkezőnek kell lennie. Ha a virtú_úgy kívánja, a fejedelem természetesen viszont is gyűlölheti az gyűlölettel teljes összeesküvőt. Sőt, a fejedelem talán akkor jár el legjobban, ha a közösség nagy részében felkelti az összeesküvők elleni gyűlölet érzését. Machiavelli arra is figyelmeztet, hogy a jó szándék ugyanúgy gyűlöletet szíthat, mint a rossz: a jámbor cselekedetek a fejedelem ellenségeivé válhatnak.¹⁷

Ezen a ponton az a kérdés merül fel, hogy vajon amennyiben lehetséges az, hogy az összeesküvő gyűlölete ellen a fejedelem a gyűlölettel válaszoljon, akkor ez a gyűlölet pusztán a fejedelem róka-létéből fakadó politikai manipuláció, látszat és tettetés területére tartozik, avagy a fejedelem *valóban* viszontgyűlöli a gyűlölettel telt összeesküvőt annak érdekében, hogy eliminálja az ellene irányuló gyűlöletet? Világos, hogy maga a *cselekedet*, ami az össze-

¹⁵ *A fejedelem*, 96.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo., 100.

eskiűvő ellen irányul, az egy dekadens értékobjektivitás szempontjából rossznak minősülhet, még akkor is, ha Machiavelli úgy véli, hogy különbség van saját és Shakespeare III. Richárd-jának álláspontja között, amennyiben az a kijelentés, hogy *„eldöntöttem, hogy gazember leszek”* nem azonos azzal, hogy *„gyakran előnyösebb több gaztettet elkövetni, mint kevesebbet, ugyanis az enyhe sérelmek már bosszúvágyat szülnek, ugyanakkor a nagyok elvezik a bosszúra való képességet”*.¹⁸

Ugyanez áll a gyűlöletre is: a fejedelem viszont-gyűlölete akkor felel meg a virtú követelményeinek, akkor lesz politikailag eredményes, amennyiben a fejedelem reflektál arra, hogy önnön gyűlölete is a politikai látszat része. Nem azért *helytelen* machiavellista szempontból a gyűlölet interiorizálása és egzisztenciára emelése, ontológiai hangsúlyozása, mert a platonizmus nem állítható a feje tetejére. Egy a konkrét politikai szituációtól eloldott elmélet, amelyben a gyűlölet normativitása érvényesül, Machiavelli számára ugyanolyan dekadens értékobjektivitást képviselne, amely konfliktusban van a politikai észhasználattal. A gyűlölet viszontgyűlölhető, de még ha a történeti példák azt is mutatják, hogy a gyűlölet imitációi mindig sikeresek, akkor sem interiorizálhatja a gyűlöletet a fejedelem. A gyűlölet imitációja is akkor teljesíti a politikai-gyakorlati észhasználat követelményeit, ha az imitált exemplum maga sem emelkedik ki látszat ontológiai szintjéről.

ÖSSZEFOGLALÁS

Machiavelli legfontosabb tapasztalata pontosan a Ficino által túl radikálisnak vélt klasszikus republikanizmus csődje – Machiavelli szemében teljes csődje. Az arisztotelianus humanizmusnak a történeti-kontingens világ kihívásaira adott válaszai sikertelennek bizonyultak, sőt – az 1510-es évek Firenzéjének eleven történeti tapasztalata szerint – kompromittálódtak. Kevésnek bizonyult a quattrocento nagy firenzei kísérlete, vagyis annak elismerése, hogy a szerencse javai (vagyon, hírnév) és bizonyos racionálisan kezelhetetlen pszichológiai faktorok (harag stb.) gyümölcsözően vonhatóak be egy republikánus etikai-politikai elméletbe és gyakorlatba. A 15. század végén Firenze politikai válságára azonban választ ad a platonista oldal is. Pico della Mirandola Ficinóval szemben a diszkordancia elvét bevezeti a transzcendencia területén is. A lélek aszcenzusának transzcendentális feltétele mellett megfogannó isten-élményben a lélek phaidroszi fogata nem mozdul együtt harmónikusan az istenivel a mitikus időben. Ezen istenélmény akkor válik teljessé, ha totális diszkordanciába torkollik, és a kontemplativitás

¹⁸ Uo., 78.

meghasonlík önmagával. A transzcendens istenélmény így válik a világimmanens gyakorlat imperatívuszává. Firenze azonban ehelyett Savonarola kísérletét választja és szenved végig az 1490-es években, aki egy prófétikus politikai filozófiát fog előnyben részesíteni a platonizmus transzcendentális feltételeinek háttérbe szorítása mellett. Machiavelli számára a politikum platonikus-prófétikus megközelítései tarthatatlanok. Amikor 1513-ban elkezd *A fejedelem* megírásának munkálatait, és ezzel a reneszánsz arisztoteliánus republikanizmus radikális megújításának grandiózus kísérletét, Mirandola és Savonarola világképe már az Alpokon túl gerjeszti a hamarosan kitörő társadalmi megújulás elméleti hátterét a vad germánok körében.